

# PHILOSTORG UND DER ANONYME HOMÖISCHE HISTORIKER

*Hanns Christof Brennecke*

Die Exzerpte des Konstantinopler Patriarchen Photios<sup>1</sup> aus zwölf Büchern einer nach modernen und heute allgemein üblichen dogmengeschichtlichen Kategorien eindeutig als ‚anhomöisch‘ oder ‚eunomianisch‘<sup>2</sup> zu klassifizierenden Kirchengeschichtsdarstellung,<sup>3</sup> die sich in mancher Hinsicht ganz ähnlich wie die im Ganzen erhaltenen und etwa gleichzeitig in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts abgefassten *Kirchengeschichten* des Sokrates,<sup>4</sup> Sozomenos<sup>5</sup> und Theodoret<sup>6</sup> als Fortsetzung des großen Vorbildes der *Kirchengeschichte* des Eusebios von Caesarea verstand,<sup>7</sup> wirft angesichts des Verlustes des Originaltextes bekanntlich viele faktisch unlösbare Probleme auf.<sup>8</sup>

Durch die teilweise natürlich sehr partiischen und auch wertenden Exzerpte des Konstantinopeler Patriarchen Photios aus dem Ende des 9. Jahrhunderts<sup>9</sup> läßt sich erkennen, daß der uns sonst unbekannte und in den Überlieferungen des 5. Jahrhunderts sonst nie auftauchende und auch später nie genannte Autor Philostorg wie die Verfasser aller anderen *Kirchengeschichten* seit Euseb intensiv schriftliche Quellen herangezogen hat, die durch andere Benutzungen z. T. zumindest rekonstruierbar sind.<sup>10</sup> Auch darin zeigt sich Philostorg wie auch die anderen Kirchenhistoriker des 5. Jahrhunderts wirklich als ein Schüler Eusebs.

In der mustergültigen ersten kritischen Edition dieses überlieferungsgeschichtlich überaus komplizierten Textes, die am Vorabend des Ersten Weltkrieges 1913 im Berliner Corpus der *Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahr-*

- 1 Eine knappe Epitome bietet Phot., *Bibl.*, 40 (vol. I, p. 23–25 HENRY). Zur handschriftlichen Überlieferung der nicht im Zusammenhang der *Bibliotheca* des Photios überlieferten Fragmente vgl. BIDEZ & WINKELMANN 1981, p. XII–XLIV.
- 2 Zu den Differenzierungen der aus dem theologischen Erbe des Origenes kommenden Gruppen im arianischen Streit seit den fünfziger Jahren des 4. Jahrhunderts vgl. BRENNER 1998.
- 3 Vgl. WINKELMANN 1991, col. 746–765; WALLRAFF 1999, col. 479–482; FITSCHEN 2003, p. 425f.; BRENNER, 2000, col. 809f.; BRENNER, 2001, col. 1181–1183.
- 4 HANSEN 1995.
- 5 BIDEZ & HANSEN 1995; HANSEN 2004.
- 6 PARMONTIER & HANSEN 1998; MARTIN & CANIVET 2006.
- 7 SCHWARTZ, MOMMSEN & WINKELMANN 1999.
- 8 Vgl. die umfangreiche *Praefatio* von BIDEZ (1912), die WINKELMANN in der zweiten und dritten Auflage (1972 und 1981) durch einen Anhang ergänzt hat, s. BIDEZ & WINKELMANN 1981, p. 341ff., und BRENNER 2004.
- 9 BIDEZ & WINKELMANN 1981, p. XII–XVII.
- 10 BIDEZ & WINKELMANN 1981, p. XLIV–CXLVI.

*hunderte*<sup>11</sup> erschien und ein schönes Zeugnis interdisziplinärer und vor allem internationaler wissenschaftlicher Kooperation in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg darstellt, hat der Herausgeber, der belgische Philologe Joseph BIDEZ, sowohl die Quellen als auch die Benutzung des Philostorg in der späteren byzantinischen und orientalischen historio- und hagiographischen Überlieferung so weit wie möglich aufzuzeigen versucht.<sup>12</sup>

Sowohl die Quellenbenutzung des Philostorg als auch die Spuren seiner Rezeption zeigen ein zumindest die ältere Forschung gelegentlich irritierendes Ignorieren aller durch die Kategorien ‚Orthodoxie‘ und ‚Häresie‘ scheinbar gesetzten Grenzen.

Schon den gelehrten Editoren des 17. Jahrhunderts<sup>13</sup> war aufgefallen, daß Philostorg vor allem in seiner Darstellung der antichristlichen Maßnahmen unter Kaiser Julian (aber nicht nur dort) auf einer Überlieferung fußt, die auch sonst in der unbezweifelbar orthodoxen byzantinischen Überlieferung, vor allem im *Chronicon Paschale*,<sup>14</sup> bei Theophanes Confessor,<sup>15</sup> dem *Chronicon miscellaneum*<sup>16</sup> und in der hagiographischen Tradition<sup>17</sup> Spuren hinterlassen hat und durch die positive Charakterisierung der Kirchenpolitik der Kaiser Constantius II.<sup>18</sup> und Valens<sup>19</sup> sowie eine ganz unbefangene und ebenfalls positive Sicht der kirchlichen Hauptakteure dieser Politik, die allgemein als ‚Arianer‘ gelten, eindeutig dem ‚arianischen‘ oder präziser ‚homöischen‘ Milieu zuzuordnen ist.<sup>20</sup>

Offenbar als erster hatte Henry Melwill GWATKIN in der ersten Auflage seines Standardwerkes zum arianischen Streit 1882 diese besonders deutlich im *Chronicon Paschale* erkennbare Überlieferung als Fragmente eines homöischen Historiographen in der Nachfolge Eusebs bezeichnet.<sup>21</sup> Der französische Patristiker Pierre BATIFFOL hatte in den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts noch ohne Berücksichtigung des Philostorg, von dessen Fragmenten noch keine kritische Edition zur Verfügung stand, einen ersten Rekonstruktionsversuch dieses homöi-

11 BIDEZ<sup>1</sup> 1913.

12 Ebenda, p. IX–CLXVI; vgl. auch die Ergänzungen in der zweiten und dritten Auflage durch F. WINKELMANN. WINKELMANN hat in diese Ergänzungen auch Korrekturen und Nachträge von J. BIDEZ selbst aus den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts aufgenommen.

13 Zu den älteren vorkritischen Ausgaben vgl. BIDEZ in BIDEZ & WINKELMANN 1981, p. IX–XI. Wichtig ist vor allem die auf Vorarbeiten von GOTHOFREDUS beruhende Edition der Mauriner von H. VALESIIUS (DE VALOIS), Paris, 1673, und deren Überarbeitung durch READING, Cambridge, 1720 / Turin, 1748, die MIGNE in *PG* 65 nachgedruckt hat.

14 *PG* 92, Paris, 1860 (= DINDORF, Bonn, 1832).

15 DE BOOR 1883–1885.

16 BROOKS & CHABOT 1955, p. 61–119 (lat. Übers.).

17 BIDEZ in BIDEZ & WINKELMANN 1981, p. CLI–CLXIII.

18 BARCELÓ 2004.

19 LENSKI 2002.

20 Als ‚homöisch‘ gelten die Gruppierungen innerhalb der Opposition gegen die Beschlüsse der Synode von Nikaia, die sich auf die theologischen Deklarationen der zweiten *sessio* der Synode von Rimini (359) und der Synode von Konstantinopel (360) beriefen. Eine kritische Edition der Texte dieser Synoden: BRENNER, HEIL, VON STOCKHAUSEN, WINTJES & MÜLLER (erscheint voraussichtlich 2011); vgl. BRENNER 1988; BRENNER 1993a.

21 GWATKIN 1882.

schen („arianischen“) Historikers vorgelegt.<sup>22</sup> Im Anhang VII seiner Philostorg-edition hat dann Joseph BIDEZ insgesamt 48 Fragmente dieses Historikers zusammengestellt.<sup>23</sup> Vor allem der Vergleich zwischen der Überlieferung im *Chronicon Paschale* und bei *Theophanes*<sup>24</sup> zeigt, daß es sich um eine ziemlich ausführliche und detailreiche Darstellung der Kirchengeschichte vom Tod Konstantins bis vielleicht zum Tode Kaiser Valens' gehandelt haben muß, deren Fragmente im *Chronicon Paschale* nur eine Epitome darstellen, die in besonderer Weise an den Märtyrern unter Julian interessiert war.<sup>25</sup> Vor allem bei der Märtyrerüberlieferung unter Julian ist ein besonderes Interesse des Autors an den Ereignissen in Antiochien deutlich,<sup>26</sup> weshalb dieser homöische Historiker allgemein in einem antiochenischen Milieu am Ende der Regierung des Valens oder kurz nach seinem Tod im Jahre 378 angesiedelt wird.<sup>27</sup> Allerdings ist anhand der Fragmente im *Chronicon Paschale* auch ein Interesse an den Ereignissen in Konstantinopel besonders während der Herrschaft des Constantius erkennbar, wie z. B. der ausführliche Bericht über die für die Homöer konstituierende Synode vom Januar/Februar 360 im Zusammenhang der Weihe der Hagia Sophia zeigt.<sup>28</sup>

Auf die Spuren, die dieser Historiker sonst in der Überlieferung hinterlassen hat, ist hier im einzelnen nicht einzugehen, da BIDEZ das sorgfältigst zusammengestellt hat.<sup>29</sup> Besonders die Märtyrerüberlieferung der kurzen Zeit der Herrschaft Julians ist auch bei Rufin,<sup>30</sup> Hieronymus,<sup>31</sup> Sokrates,<sup>32</sup> Sozomenos<sup>33</sup> und Michael Syrus<sup>34</sup> außer den schon genannten Autoren nachweisbar, was die modernen kritischen Editionen in Anlehnung an BIDEZ im Einzelfall je zeigen. Vor allem aber hat Theodoret, der mit unserem anonymen homöischen Historiker das Interesse an den Ereignissen in Antiochien gemeinsam hat, ihn ausführlich für seine Darstellung der Martyrien unter Julian herangezogen.<sup>35</sup>

Ich habe früher anhand der breiten Märtyrerüberlieferung an einigen Stellen zu zeigen versucht, daß gerade hier das von BIDEZ dem Homöer zugerechnete

22 BATIFFOL 1895; vgl. schon BATIFFOL 1892.

23 BIDEZ & WINKELMANN 1981, Anhang VII: *Fragmente eines arianischen Historiographen*, p. 202–241 (Fragmente des *Anon. Hom.* im folgenden nach dieser Ausgabe).

24 Vgl. die Zusammenstellung der Fragmente aus den verschiedenen Überlieferungen bei BIDEZ & WINKELMANN 1981, ebenda.

25 *Chron. Pasch.*, *ad ann.* 362–363 (PG 92, col. 740–749).

26 BRENNKE 1988, p. 136–140.

27 BATIFFOL 1895; BIDEZ & WINKELMANN 1981, p. CLVI. Die Mehrheit der Forscher datiert den homöischen Kirchenhistoriker in die späte Valenszeit oder an den Beginn der Herrschaft des Theodosius; anders BURGESS 1999, der den Kirchenhistoriker schon in die Zeit des Constantius datiert.

28 *Anon. hom.*, fr. 31, p. 224f. BIDEZ & WINKELMANN = *Chron. Pasch.*, *ad ann.* 360 (PG 92, col. 736 B–737 B).

29 BIDEZ & WINKELMANN 1981, p. CLI–CLXIII.

30 Rufin., *HE*, X 32–37.

31 *Chron.*, *ad ann.* 360–363, HELM & TREU<sup>3</sup> 1984, p. 241–243.

32 Socr., *HE*, III, 1–4. 11–19.

33 Soz., *HE*, V.

34 Ed. CHABOT 1899–1824.

35 Thdt., *HE*, III; vgl. BRENNKE 1988, p. 114–157.

Material wahrscheinlich noch um etliche Stücke vermehrt werden könnte.<sup>36</sup> Es hat zumindest den Anschein, daß gerade über die Märtyrer unter Julian kaum andere Überlieferungen vorlagen. Das läßt sich vielleicht dadurch erklären, daß die Maßnahmen Julians in erster Linie und sehr gezielt gegen die homöisch dominierte Reichskirche des Constantius gerichtet waren, ein bisher eher vernachlässigter Aspekt bei der Interpretation der antichristlichen Maßnahmen Kaiser Julians.<sup>37</sup> Die Dissidenten und kirchlichen Opponenten gegen den reichskirchlichen Kurs des Constantius, und hier ganz besonders die Anhänger des Aëtios und des Eunomios, wurden nämlich zunächst von Julian nicht nur verschont, sondern zum Teil sogar gefördert.<sup>38</sup> Gerade bei den kirchlichen Vertretern dieses homöischen Kurses des Constantius ist nämlich eine zum Teil rabiate und aggressive antiheidnische Einstellung deutlich, die während der Herrschaft des Constantius gelegentlich zu antiheidnischen Tumulten geführt hatte; jedenfalls taucht dieses Argument immer wieder als Begründung der Martyrien während der Zeit der Herrschaft Julians auf.

Besonders interessant ist nun, daß sich Spuren der Benutzung dieses homöischen Kirchenhistorikers auch im Werk des heidnischen Historikers Ammianus Marcellinus nachweisen lassen, der bekanntlich ebenfalls aus Antiocheia kam. Der Bericht des Ammianus Marcellinus über den Lynchmord an dem alexandrinischen Bischof Georg im Jahre 361, dem Gegenspieler und Gegenbischof des Athanasius in Alexandrien nach dessen Absetzung und Flucht im Jahr 356, muß von unserem homöischen Historiker abhängig sein.<sup>39</sup> Die Veröffentlichung dieser These ist damals bei einigen Historikern auf ziemlich empörten Protest gestoßen, da es für sie als eigentlich undenkbar angesehen wurde, daß Ammianus Marcellinus auch christliche Quellen für sein historisches Werk benutzt haben könnte. Inzwischen fühle ich mich aber durch durch neue Beobachtungen bei Ammianus Marcellinus durch Bruno BLECKMANN in meiner Annahme einer Benutzung dieser homöischen *Kirchengeschichte* bestätigt. Bruno BLECKMANN hat völlig unabhängig von meiner damaligen Arbeit auch für Ammians Darstellung der großen Flutkatastrophe von 365 (Amm. XXVI, 10) die Abhängigkeit von dem homöischen Historiker wahrscheinlich gemacht und in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß sich auch sonst bei Ammian die Benutzung christlicher Historiographie wahrscheinlich machen läßt.<sup>40</sup>

Die breite Benutzung dieser homöischen Kirchengeschichtsschreibung in der Nachfolge Eusebs, die vermutlich als eine Art Fortsetzung der *Kirchengeschichte* Eusebs gedacht war und so auch angesehen wurde, macht deutlich, daß es sich bei dieser *Kirchengeschichte*, die als Ganze vermutlich irgendwann den Häretikergesetzen zum Opfer gefallen ist, um eine oder gar *die* Darstellung der Geschichte der Kirche im Osten (der Westen spielt in den überlieferten Fragmenten fast keine

36 BRENNECKE 1988, ebenda.

37 BRENNECKE 1988, p. 87–157.

38 BRENNECKE 1988, p. 107–114.

39 Amm. Marc., XXII, 11; vgl. BRENNECKE 1997.

40 BLECKMANN 2007.

Rolle) für die Zeit vom Tode Konstantins bis in die Zeit des Valens gehandelt haben muß, die ebenso wie auch das achte und neunte Buch der *Historia ecclesiastica* des Euseb einen Schwerpunkt in der Überlieferung von Märtyrergeschichten – nun unter dem Apostaten Julian – gehabt haben muß. Hier sind deutliche Parallelen zu den ‚synoptischen‘ *Kirchengeschichten* des 5. Jahrhunderts zu erkennen, allerdings muß es sich dann bei dieser nur noch fragmentarisch überlieferten *Kirchengeschichte* nach unserer bisherigen Kenntnis um die früheste Fortsetzung des Euseb gehandelt haben.

Als erste Fortsetzung der *Kirchengeschichte* Eusebs galt bisher allgemein die strikt einen Standpunkt der nikänischen Orthodoxie vertretende und ebenfalls nur in Fragmenten überlieferte *Kirchengeschichte* des Gelasius von Caesarea,<sup>41</sup> seit 365 zweiter Nachfolger Eusebs als Bischof der palästinischen Metropole, die dann Rufin für seine Eusebfortsetzung ausführlich herangezogen hat. Gelasius hat seine *Kirchengeschichte* vermutlich in den neunziger Jahren des vierten Jahrhunderts während der Herrschaft des Theodosius verfaßt. Ob er die etwas ältere Arbeit des homöischen Kirchenhistorikers gekannt oder benutzt hat, läßt sich leider nicht sagen. Verlockend, wenn auch vorerst leider nicht beweisbar, erscheint mir, das Werk des Gelasius als eine nun strikt den Standpunkt der nikänischen Orthodoxie vertretende Antwort auf die Darstellung der homöischen *Kirchengeschichte* anzusehen. Deutlich dagegen ist, daß die Darstellung der Geschichte der Kirche in jenem halben Jahrhundert nach Konstantin durch den anonymen homöischen Historiker und das von ihm gebotene Material für die Mehrzahl der Nachfolger unverzichtbar war. Und das gilt nicht nur für die kirchliche Historiographie und Hagiographie, sondern auch für den dem Christentum kritisch gegenüberstehenden Ammianus Marcellinus. Nach unserem jetzigen Stand der Kenntnis der historiographischen Überlieferung der spätantiken Kirche ist davon auszugehen, daß es sich bei jenem anonymen homöischen Kirchenhistoriker um den ersten Fortsetzer des Euseb gehandelt hat.

Was hat nun Philostorg aus dieser *Kirchengeschichte* benutzt? Und wie hat er das ihm vorliegende Material etwa ein halbes Jahrhundert später verarbeitet?

Bei dieser Fragestellung muß man sich klarmachen, was unsere durch Athanasius und die nikänische Orthodoxie geprägte Sicht der Kirchengeschichte der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts oft nicht deutlich genug wahrnimmt: Die durch die Ketzer Gesetze seit Theodosius I. verfolgte anhomöische Kirche,<sup>42</sup> die Philostorg vertritt, die am Ende der Herrschaft des Kaisers Constantius und während der kurzen Regierungszeit Julians den Prozess von einer ausgegrenzten theologischen Gruppe innerhalb der Reichskirche zu einer Kirche durchgemacht hatte, die seit dem frühen und plötzlichen Tod Kaiser Julians in Opposition zur Reichskirche stand, war gegen die homöische Reichskirche des Constantius und im

41 WINKELMANN, 1991, col. 758: „Der erste (wenig gelungene) Versuch einer Fortsetzung [scil. des Euseb] stammt aus dem Ende des 4. Jahrhunderts von Gelasius von Caesarea“; vgl. WINKELMANN 1966a; WINKELMANN 1966b; WINKELMANN 1966c; WINKELMANN 1973; NAUTIN 1992.

42 Vgl. *Cod. Theod.*, XVI, 1, 2.3; XVI, 5, 6.8.11.12.13.17.23.25.27.31.32.34.36.49.58.59.60.

Konflikt mit ihr entstanden.<sup>43</sup> Das Lager derer, die die Beschlüsse von Nizäa ablehnten, war während der Herrschaft des Constantius in ganz verschiedene Gruppen und Lager auseinandergefallen.<sup>44</sup> Anhomöer („Neuarianer“) und Homöer („Arianer“) waren strikte theologische und kirchenpolitische Gegner. Nur die Polemik der nikänischen Orthodoxie, hier natürlich besonders des Athanasius von Alexandrien, machte sie beide gelegentlich ununterscheidbar zu „Arianern“, – z. T. bis in die moderne Forschung.<sup>45</sup>

Philostorg steht also der homöischen Kirchengeschichtsschreibung, die er – wie die Orthodoxen – dennoch benutzt, nicht weniger reserviert und kritisch gegenüber als jene, allerdings mit dem einen Unterschied: Er teilt natürlich mit den Homöern gewisse antinikänische Traditionen, auf die sich Homöer wie Anhomöer beriefen und die natürlich jeder von beiden dem anderen streitig machte.

Ein methodisches Problem besteht darin, daß wir von der *Kirchengeschichte* des Philostorg nur die z. T. bereits kommentierenden Exzerpte des Photios haben. Daraus resultiert natürlich ein gewisser Unsicherheitsfaktor, wie man u. a. an der *Passion des Artemius*<sup>46</sup> sehen kann, die das Werk des Philostorg benutzt hat und schon hinsichtlich des benutzten Materials ein etwas anderes Bild von Philostorg bietet als die Exzerpte des Photios.<sup>47</sup>

Die Benutzung des für uns anonymen homöischen Historikers setzt im zweiten Buch des Philostorg nach der Synode von Nikaia ein und reicht wahrscheinlich bis zum Tod des Kaisers Valens,<sup>48</sup> wobei die wenigen Fragmente, die BIDEZ der Zeit der Herrschaft des Valens zugeordnet hatte und die Philostorg u. U. im neunten Buch seiner *Kirchengeschichte* benutzt haben könnte, sehr unklar sind.<sup>49</sup> Nach den von BIDEZ zusammengestellten Fragmenten hat jedenfalls Philostorg den homöischen Historiker in erheblichem Umfang für seine Darstellung der nur etwas mehr als fünfzig Jahre Kirchengeschichte der östlichen Reichshälfte von der Synode von Nicaea (325) bis zum Tode des Valens (378) benutzt. Das heißt, er hat das gesamte Werk, das nach bisherigen Rekonstruktionsversuchen überhaupt nur die Geschichte der Kirche in diesem halben Jahrhundert nach der Synode von Nicaea behandelt hatte, seiner in ihren Tendenzen völlig anderen Darstellung der Kirchengeschichte als eine Art Gerüst zugrundegelegt. Philostorg hat dabei die homöische Darstellung so ausgewählt, bearbeitet und mit der Überlieferung seiner eigenen anhomöischen Kirche verbunden, daß der homöische Historiker auf diese Weise die eigene anhomöische Überlieferung, die bekanntlich in erster Linie

43 BRENNECKE, 1988, p. 107–114; vgl. auch KOPECEK 1979; VAGGIONE 2000.

44 LÖHR 1986; BRENNECKE 1988, p. 5–81.

45 In den Häretikergesetzen des *Codex Theodosianus* wird dagegen immer deutlich zwischen *Arriani* und *Eunomiani* unterschieden; vgl. *Cod. Theod.*, XVI, 5, 6.8.11. 12.59.60.65.

46 BIDEZ & WINKELMANN 1981, Anhang 2 und 3, p. 158–176; eine ausführliche Einleitung ebenda, p. XLIV–LXVIII; vgl. DUMMER 1971, BRENNECKE, 1988, p. 127–131; BRENNECKE 1997.

47 In den Photios-Exzerpten kommt Artemios nicht vor.

48 Philost., *HE*, IX, 17, p. 123–125 von BIDEZ & WINKELMANN 1981 (= BW).

49 *Fr.* 43–48, p. 239–241 BW. Zu den Vergleichstexten bei Philostorg s. den Testimonienapparat bei BIDEZ & WINKELMANN 1981.

Aëtios<sup>50</sup> und Eunomios,<sup>51</sup> seine beiden Haupthelden, zum Inhalt hat, immer wieder zu bestätigen scheint. Natürlich ist die Geschichte von Aëtios und Eunomios vielfach mit der Geschichte der wichtigsten Vertreter der homöischen Theologie und des entsprechenden kirchenpolitischen Kurses unter Constantius II. und Valens verbunden. Schließlich kamen Aëtios und Eunomios ursprünglich aus diesem Kreis der Kritiker und Gegner von Nicaea. Wenn Philostorg die homöische *Kirchengeschichte* zur Untermauerung der Überlieferung seiner eigenen Kirche benutzt, so folgt daraus auch, daß er das Typische, vor allem das theologisch Typische der homöischen Darstellung zumindest an einigen signifikanten Stellen zurückgenommen hat, wo er es nun gar nicht brauchen konnte.

Aus der homöischen Quelle übernimmt er die Gründung Konstantinopels durch Konstantin<sup>52</sup> sowie die Umbenennung Drepanons in Helenopolis und den Hinweis auf den dortigen Kult des Märtyrers Lukian von Antiochien.<sup>53</sup> Da die Berufung auf den antiochenischen Märtyrer Lukian, der in der Spätphase der diokletianischen Verfolgung hingerichtet worden war, eine Gemeinsamkeit aller Gegner der Beschlüsse von Nicaea war,<sup>54</sup> kann sich Philostorg auch selbst ganz in dieser Lukiantradition mitverorten. Von daher ist zumindest zu vermuten, daß die Hinweise auf Lukian und seine Schüler auch aus dem homöischen Historiker stammen; ziemlich deutlich scheint das vor allem für die Liste der Schüler Lukians zu gelten,<sup>55</sup> die zwar die führenden Repräsentanten der homöischen Richtung nennt, aber bezeichnenderweise nicht Arius, von dem sich die Homöer ja immer deutlich distanziert hatten.<sup>56</sup>

Vor allem den Rahmen der politischen Geschichte scheint Philostorg aus der homöischen *Kirchengeschichte* übernommen zu haben, was natürlich andere Quellen zusätzlich nicht ausschließt, wie ein Blick in den Testimonienapparat der Edition von BIDEZ deutlich macht: der Tod Kaiser Konstantins und die Teilung der Herrschaft unter die drei Söhne,<sup>57</sup> die Herrschaft des Constans im Westen,<sup>58</sup> der Putsch des Magnentius und der folgende Krieg des Constantius gegen Magnentius, wobei diese Ereignisse in der westlichen Reichshälfte nur im Hinblick auf die dann folgende Herrschaft des Constantius wichtig sind,<sup>59</sup> die Gallusaffäre.<sup>60</sup> Besonders deutlich ist der homöische Überlieferungshintergrund bei der Dar-

50 Vgl. das Namenregister der Ausgabe von BIDEZ & WINKELMANN 1981, p. 259f.

51 Ebenda, p. 276f.

52 Philost., *HE*, II, 9, p. 20–22 BW; vgl. *Anon. hom.*, fr. 7, p. 206 BW.

53 Philost., *HE*, II, 12, p. 24 BW; vgl. *Anon. hom.*, fr. 4, p. 205 BW.

54 Philost., *HE*, II, 13–15, p. 25 BW; vgl. BRENNECKE 1991; BRENNECKE 1993b.

55 Philost., *HE*, II, 14, p. 25 BW.

56 Vgl. die deutliche Verurteilung des Arius und die Distanzierung von seiner Theologie durch Valens und Ursacius und die antiarianisch formulierten Anathematismen auf der zweiten *sessio* der Synode von Rimini im Jahre 359 bei Hier., c. *Lucif.*, 18 (*PL* 23, 179–181). In einem Brief aus den Anfängen des arianischen Streites an Euseb von Nikomedien hatte Arius sich selbst dagegen als *σπυλοκλανίστης* bezeichnet (OPITZ 1934, Urkunde 1, p. 3, 7).

57 Philost., *HE*, II, 16, p. 26–28 BW; vgl. *Anon. hom.*, fr. 13, p. 208–211 BW.

58 Philost., *HE*, III, 1, p. 29f. BW; vgl. *Anon. hom.*, fr. 14, p. 211 BW.

59 Philost., *HE*, III, 25f., p. 50–52 BW; vgl. *Anon. hom.*, fr. 25, 27, p. 220–222 BW.

60 Philost., *HE*, III, 25f., p. 50–52 BW; vgl. *Anon. hom.*, fr. 25–28, p. 220–223 BW.

stellung des Todes des Constantius und seiner Taufe durch Euzoios,<sup>61</sup> der Erhebung Jovians zum Kaiser,<sup>62</sup> seines schnellen Todes,<sup>63</sup> der Erhebung Valentinians und Gratians<sup>64</sup> sowie der Erhebung des Valens zum Kaiser im Osten durch seinen Bruder Valentinian.<sup>65</sup> Mit der homöischen Überlieferung über den Tod Kaiser Valens' im Gotenkrieg<sup>66</sup> endet die Fragmentensammlung von BIDEZ.

Noch interessanter sind natürlich die auch inhaltlich und vor allem in ihrem theologischen Profil eindeutig homöischen Traditionen, die Philostorg übernommen hat: die Nachrichten über Leontios von Antiochien,<sup>67</sup> die auch sonst vielfach überlieferte Kreuzeserscheinung in Jerusalem,<sup>68</sup> der Tod des Bischofs Kekropios beim Erdbeben in Nikomedien im Jahr 358.<sup>69</sup>

Besonders wichtig erscheint im Zusammenhang der eindeutig in einen homöischen Zusammenhang gehörigen Stücke der Bericht über die für die Homöer konstitutive Synode in Konstantinopel im Januar/Februar 360 anlässlich der Einweihung der Großen Kirche,<sup>70</sup> wobei Philostorg hier natürlich vor allem die Rolle von Aëtios und Eunomios wieder hervorgehoben und akzentuiert hat. Der relativ ausführliche Bericht über diese Synode ist vielleicht ein interessantes Beispiel, wie Philostorg ganz verschiedene Überlieferungen in seinem Sinne miteinander verbinden konnte. Ob und in welchem Umfang die Berichte über die vorangegangene Doppelsynode in Rimini und Seleukia u. U. ebenfalls auf die homöische Überlieferung zurückgehen,<sup>71</sup> erscheint allerdings weniger deutlich. Aufgrund der Bedeutung dieser Doppelsynode für die Reichskirche während der Herrschaft des Constantius ist auch hier mit großer Wahrscheinlichkeit davon auszugehen, daß der homöische Kirchenhistoriker zumindest eine wichtige Quelle des Philostorg war.

61 Philost., *HE*, VI, 5 (p. 72–74 BW, wobei das Exzerpt des Photios hier unübersehbar seine Handschrift trägt); vgl. *Anon. hom.*, fr. 32, p. 226 BW. Die Überlieferung im *Chronicon Paschale* hat hier die positive Beurteilung dieses Kaisers erstaunlich rein bewahrt, ebenso das *Chronicon miscellaneum* (p. 226, 35 BW: *id est arianus fuit* ist mit Sicherheit eine spätere Glosse).

62 Philost., *HE*, VIII, 1, p. 104 BW; vgl. *Anon. hom.*, fr. 39, p. 237f. BW.

63 Philost., *HE*, VIII, 8, p. 107–111 BW; vgl. *Anon. hom.*, fr. 41, p. 238 BW.

64 Philost., *HE*, VIII, 8, p. 107–111 BW; vgl. *Anon. hom.*, fr. 42, p. 238 BW.

65 Philost., *HE*, VIII, 8, p. 109, 13–110, 2 BW. In seiner Fragmentensammlung des homöischen Kirchenhistorikers hat BIDEZ keine diesem Autor sicher zuzuschreibende Bezeugung der Ernennung des Valens durch seinen Bruder Valentinian aufgenommen; vgl. *Chron. Pasch. ad ann. 364* (PG 92, col. 756 A), wo Valens allerdings ausdrücklich als „Arianer“ bezeichnet wird. Angesichts der großen Bedeutung, die Valens für die östlichen Homöer hatte und angesichts der positiven Beurteilung in den allerdings wenigen Fragmenten des homöischen Kirchenhistorikers, die die Zeit seiner Herrschaft betreffen, ist aber zu vermuten, daß die Erhebung des Valens zum Kaiser der östlichen Reichshälfte in der homöischen Kirchengeschichte eine Rolle gespielt hat.

66 *Anon. hom.*, fr. 47f., p. 240f. BW. Philostorg berichtet über den Tod des Kaisers im Gotenkrieg, *HE*, IX, 17, p. 123f. BW.

67 Philost., *HE*, III, 17, p. 47, 25–48, 8 BW; vgl. *Anon. hom.*, fr. 24, p. 215–220 BW.

68 Philost., *HE*, III, 26, p. 51, 4–52, 17 BW; vgl. *Anon. hom.*, fr. 25, p. 220f. BW.

69 Philost., *HE*, IV, 10, p. 63, 10–13 BW; vgl. *Anon. hom.*, fr. 30, p. 224 BW.

70 Philost., *HE*, IV, 12, p. 64f. BW; vgl. *Anon. hom.*, fr. 31, p. 224f. BW.

71 Philost. *HE*, IV, 10f., p. 63 BW.

Fast geschlossen hat Philostorg dagegen die auch durch die anderen Kirchenhistoriker des 5. Jahrhunderts,<sup>72</sup> das *Chronicon Paschale*, Theophanes und andere ziemlich gut bezeugte homöische Überlieferung über die Martyrien unter Julian übernommen.<sup>73</sup> Die Märtyrertradition bot natürlich die geringsten Probleme bei der Übernahme in einen ganz anderen ‚konfessionellen‘ Kontext, weil sie zumindest vordergründig nicht mit eindeutigen theologischen oder kirchenpolitischen Optionen behaftet war. Märtyrer, das ist durch die ganze Kirchengeschichte immer wieder zu beobachten, können völlig unabhängig von ihrer spezifischen kirchlichen Herkunft und dogmatischen oder kirchenpolitischen Prägung oder Option von nahezu allen Gruppierungen später gleichsam adoptiert oder sogar instrumentalisiert werden. Einige der Märtyrer unter Julian, wobei die Zahl der Martyrien im Ganzen nicht übermäßig groß gewesen ist, sind uns aus den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen während der Herrschaft des Constantius als strikte Parteigänger des homöischen Kurses des Kaisers bekannt. Das gilt nicht nur aber vor allem natürlich für den alexandrinischen Bischof Georg<sup>74</sup> und den Beamten Artemius,<sup>75</sup> der übrigens dann auch im Lager der nikänischen Orthodxie nach seinem Tod eine steile Karriere als Märtyrer und verehrter Heiliger gemacht hat. Von daher ist die Übernahme dieser Märtyrertraditionen aus dem homöischen Kirchenhistoriker durch Philostorg leicht zu verstehen, vor allem angesichts der Tatsache, daß es hier offenbar gar keine anderen Märtyrerüberlieferungen gab.

Sicher aus der homöischen Überlieferung stammt auch die Nachricht von der Restituierung der Kirchen unter Jovian,<sup>76</sup> die sich charakteristisch von der durch Athanasius vertretenen nikänischen Überlieferung unterscheidet.<sup>77</sup> Aus der Zeit der Herrschaft des Valens im Osten sind dagegen nur einige ganz wenige Fragmente dem Homöer zuzuweisen, und auch dies eher unsicher.<sup>78</sup>

Gelegentlich tauchen bei Philostorg Überlieferungen auf, bei denen aus inhaltlichen Gründen eine Herkunft aus homöischer Tradition zu vermuten wäre, wo aber die eindeutige Zugehörigkeit zur homöischen Quelle des Philostorg zumindest für BIDEZ nicht eindeutig genug gewesen ist, vor allem weil entsprechende eindeutige Parallelüberlieferungen fehlen.

72 Vgl. BRENNECKE 1988, p. 114–157.

73 Philost., *HE*, VII, 1–15, p. 76–103 BW; vgl. *Anon. hom., fr.* 33–38, p. 226–237 BW. Aus den Traditionen über die Verfolgungen unter Julian sind möglicherweise noch mehr Überlieferungen dem homöischen Historiker zuzuweisen als BIDEZ in seine Zusammenstellung aufgenommen hat, vgl. dazu BRENNECKE (wie vorige Anm.).

74 Vgl. DUMMER 1971; BRENNECKE 1997.

75 DUMMER 1971.

76 Philost., *HE*, VIII, 5, p. 106, 28–107, 4 BW; vgl. *Anon. hom., fr.* 40, p. 238 BW.

77 Vgl. *Ath., ep. lov.; ep. Ioviani ad Athanasium* und die im Werk des Athanasius überlieferten sog. *petitiones Arianorum*, ed. BRENNECKE, HEIL & VON STOCKHAUSEN 2006, p. 352–361 (Text und Kommentar); vgl. dazu BRENNECKE 1988, p. 158–181.

78 *Anon. hom., fr.* 43–48, p. 239–241 BW.

Auf den vermutlich homöischen Hintergrund der Überlieferung über den Märtyrer Lukian war schon hingewiesen worden.<sup>79</sup> Vor allem für die Nachrichten über den gotischen Bischof Wulfila, der für die homöische Tradition eine sehr wichtige Rolle gespielt hatte, wird man eine Herkunft aus einem homöischen Traditionszusammenhang annehmen müssen, wobei Philostorg hier das spezifisch Homöische zugunsten gemeinsamer kappadokischer Traditionen wegläßt.<sup>80</sup> Philostorg benutzt hier die ihm und Wulfila gemeinsame kappadokische Herkunft, um den theologischen Gegensatz etwas zu verschleiern.

Auf einen homöischen Hintergrund deutet auch der Bericht über die Translation der Reliquien der Apostel Andreas und Lukas nach Konstantinopel hin;<sup>81</sup> ebenso die Nachrichten über Patrophilos von Skythopolis<sup>82</sup> und den Tod des Euzoios von Antiochien und seinen Nachfolger Demophil.<sup>83</sup>

Hier bleibt allerdings vorläufig vieles noch sehr unsicher. Einigermassen deutlich ist, daß Philostorg, abgesehen vom Rahmen der politischen Geschichte, von der homöischen *Kirchengeschichte* das übernommen und in sein Konzept einer Kirchengeschichtsschreibung zum höheren Ruhme des Aëtios und Eunomios eingepaßt hat, was halbwegs seinem Ziele dienen konnte, wobei er gelegentlich auch die Hauptvertreter der homöischen Kirchenpolitik heftig tadeln konnte.

Die spätantike Kirchengeschichtsschreibung des 5. Jahrhunderts bietet uns ein überaus interessantes und vielseitiges Bild, das eben auch durch die Sicht inzwischen konfessionell verschiedener Kirchen geprägt ist. Im Zusammenhang der theologischen Auseinandersetzungen um die Trinitätslehre waren in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts aus den theologischen und dann natürlich auch kirchenpolitischen Gruppierungen innerhalb der einen Kirche konfessionell unterschiedliche Kirchen geworden. Philostorg setzt hier einen ganz besonderen Akzent, indem er eine *Kirchengeschichte* gleichsam aus der Sicht der im 5. Jahrhundert endgültig Unterlegenen, aus der Sicht einer unter den Bedingungen von staatlicher Verfolgung zur Kirche in der Illegalität gewordenen Gruppierung bietet. Und er benutzt Material einer etwas älteren Kirchengeschichtsdarstellung, die – wahrscheinlich während der Regierungszeit des Valens – aus der Perspektive der im Osten die Kirche beherrschenden und in enger Bindung an den Kaiser stehenden Gruppierung verfaßt worden war. Diese theologisch-kirchenpolitische Gruppe, die wir heute nach dem wichtigsten theologischen Stichwort aus den konstituierenden theologischen Erklärungen aus den späten fünfziger und frühen sechziger Jahren des 4. Jahrhunderts ‚Homöer‘ nennen, die eben noch im engen Bund

79 Vgl. o. Anm. 54.

80 Philost., *HE*, II, 5; vgl. SCHÄFERDIEK 2004, p. 374–378 mit reichen Literaturangaben, in denen auch SCHÄFERDIEKS zahlreiche Untersuchungen zu Wulfila genannt werden.

81 Philost., *HE*, III, 2, p. 31, 1–32, 4 BW.

82 Philost., *HE*, IV, 10, p. 63, 1–5 BW. Die im *Chron. Pasch.* überlieferte (*ad ann.* 362, *PG* 92, col. 740 B), offensichtlich ebenfalls homöische Tradition über die Schändung der Gebeine des Patrophilos während der antichristlichen Maßnahmen Julians hat – soweit die Exzerpte des Photios hier überhaupt ein Urteil erlauben – Philostorg nicht übernommen; vgl. BRENNER 1988, p. 120–122.

83 Philost., *HE*, IX, 14, p. 120, 24–122, 3 BW.

mit den Kaisern gestanden hatte, war seit der kirchenpolitischen Wende unter Theodosius I. nun ebenfalls von den Häretikergesetzen betroffen, was auch bei ihnen erst jetzt zu einer eigenen Kirchenbildung unter Bedingungen der Illegalität und Verfolgung geführt hatte.<sup>84</sup> Als zwar häretische Kirche, aber dennoch legal und nicht unter Bedingungen von Verfolgung konnte der ‚Arianismus‘<sup>85</sup> unter den als Förderaten nicht von den Häretikergesetzen betroffenen Germanen weiterleben, wofür sich der Name ‚Germanischer Arianismus‘ eingebürgert hat, was zu allerlei auch ideologischen Verwirrungen vor allem in der Forschung des 20. Jahrhunderts geführt hat.<sup>86</sup> Es ist davon auszugehen, daß Philostorg natürlich sein Material im Bewußtsein dieser Wende benutzt hat. Als er im ersten Drittel des 5. Jahrhunderts seine *Kirchengeschichte* verfaßte, gab es außer den verschiedenen ‚arianischen‘ germanischen Kirchen in den neu entstehenden germanischen Herrschaftsgründungen auf ehemals weströmischem Territorium, die alle dem homöischen Bekenntnis der Synoden von Rimini (359) und Konstantinopel (360) angingen,<sup>87</sup> eben auch eine ‚arianische‘ Kirche in der Illegalität, die sich zu denselben Bekenntnissen hielt, und die ebenfalls illegale anhomöische Kirche des Philostorg. Auch wenn bis in die moderne Forschung gerade diese beiden Kirchen unter dem gemeinsamen Namen des ‚Arianismus‘ gelegentlich miteinander verbunden oder sogar beide miteinander identifiziert werden, so ist es zum Verständnis des Philostorg unbedingt notwendig zu sehen, daß sich diese beiden Kirchen theologisch ganz und gar als Gegensätze und kirchenpolitisch als Gegner ansahen.

Es bleibt die Aufgabe, weiterhin den Versuch zu unternehmen, die anonyme homöische *Kirchengeschichte*, die sich als Fortsetzung Eusebs verstand, zu rekonstruieren. Selbstverständlich – das macht die Fragmentensammlung bei BIDEZ deutlich – können wir den Text nicht wiederherstellen; aber es bleibt eine reizvolle und zum Verständnis der Kirchengeschichte und der Kirchengeschichtsschreibung des späten vierten Jahrhunderts unerläßliche Aufgabe, nach Traditionen dieser homöischen Episode der Kirchengeschichte zu suchen, die trotz der radikalen kirchenpolitischen Wende unter Theodosius so erstaunlich viele Spuren sowohl in der orthodoxen Überlieferung als auch bei dem ‚Häretiker‘ Philostorg hinterlassen hat.

84 BRENNECKE 1993a; vgl. auch die sich unendlich wiederholenden Häretikergesetze gegen die *Arriani*, mit denen nach heutiger Klassifizierung immer die Homöer gemeint sind, in *Cod. Theod.*, XVI, 5.

85 So die durch die Polemik vor allem des Athanasius übliche spätantike Bezeichnung für diese Homöer. Theologisch haben sie eigentlich außer einem trinitarischen Subordinationismus nichts mit Arius gemein.

86 Da diese Theologie nichts spezifisch ‚Germanisches‘ hat, plädiere ich inzwischen dafür, diesen irreführenden und eben auch ideologisch vielfältig mißbrauchten Begriff aufzugeben; vgl. BRENNECKE 2008.

87 Vgl. Anm. 20.

## BIBLIOGRAPHIE

- BARCELÓ 2004 = P. BARCELÓ, *Constantius II. und seine Zeit. Die Anfänge des Staatskirchentums*, Stuttgart, 2004.
- BATIFFOL 1892 = P. BATIFFOL, « Parthenius de Lampsaque », in *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, 6, 1892, p. 35–51.
- BATIFFOL 1895 = P. BATIFFOL, « Un historiographe anonyme arien du IVs », in *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, 9, 1895, p. 57–97.
- BIDEZ 1913 = J. BIDEZ (ed.), *Philostorgius. Kirchengeschichte* (GCS, 21), Leipzig, 1913.
- BIDEZ & HANSEN 1995 = *Sozomenus, Kirchengeschichte*, ed. J. BIDEZ & G. C. HANSEN (GCS, N. F. 4), Berlin, 1995 (1960).
- BIDEZ & WINKELMANN 1981 = *Philostorgius, Kirchengeschichte. Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen*, ed. J. BIDEZ, 3., bearbeitete Auflage von F. WINKELMANN (GCS, 21), Berlin, 1981 (1913).
- BLECKMANN 2007 = B. BLECKMANN, « Vom Tsunami von 365 zum Mimas-Orakel: Ammianus Marcellinus als Zeithistoriker und die spätgriechische Tradition », in J. DEN BOEFT *et alii* (ed.), *Ammianus after Julian. The Reign of Valentinian and Valens in Books 26–31 of the Res Gestae (Mnemosyne Suppl., 289)*, Leiden – Boston, 2007, p. 7–31.
- BRENNECKE 1988 = H. C. BRENNECKE, *Studien zur Geschichte der Homöer, Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche (Beiträge zur historischen Theologie, 73)*, Tübingen, 1988.
- BRENNECKE 1991 = H. C. BRENNECKE, « Lucian von Antiochien », in *TRE*, 21, 1991, p. 474–479.
- BRENNECKE 1993a = H. C. BRENNECKE, « Homéens », in *DHGE*, 24, 1993, col. 932–960.
- BRENNECKE 1993b = H. C. BRENNECKE, « Lukian von Antiochien in der Geschichte des arianischen Streites », in H. C. BRENNECKE, E. L. GRASMÜCK & C. MARKSCHIES (ed.), *Logos, FS für Luise Abramowski (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 67)*, Berlin – New York, 1993, p. 170–192.
- BRENNECKE 1997 = H. C. BRENNECKE, « Christliche Quellen des Ammianus Marcellinus? », in *Zeitschrift für antikes Christentum*, 1, 1997, p. 226–250.
- BRENNECKE 1998 = H. C. BRENNECKE, « Arius/Arianismus », in *RGG<sup>4</sup>*, I, 1998, col. 738–742.
- BRENNECKE 2000 = H. C. BRENNECKE, « Geschichtsschreibung V 1: Alte Kirche », in *RGG<sup>4</sup>*, III, 2000, col. 809f.
- BRENNECKE 2001 = H. C. BRENNECKE, « Kirchengeschichte/Kirchengeschichtsschreibung II 2. Alte Kirche », in *RGG<sup>4</sup>*, IV, 2001, col. 1181f.
- BRENNECKE 2004 = H. C. BRENNECKE, « Probleme einer Fragmenten-Edition », in *Zeitschrift für antikes Christentum*, 8, 2004, p. 88–106.
- BRENNECKE 2008 = H. C. BRENNECKE, « Lateinischer oder germanischer ‚Arianismus‘? Zur Frage einer Definition am Beispiel der religiösen Konflikte im nordafrikanischen Vandalenreich », in MÜLLER, WEBER & WEIDMANN 2008, p. 125–144.
- BRENNECKE, HEIL & VON STOCKHAUSEN 2006 = H. C. BRENNECKE – U. HEIL – A. VON STOCKHAUSEN (ed.), *Die „Apologien“ (Athanasius, Werke, II, 8)*, Berlin – New York 2006.
- BRENNECKE, HEIL, VON STOCKHAUSEN, WINTJES & MÜLLER im Druck = H. C. BRENNECKE, U. HEIL, A. VON STOCKHAUSEN, A. WINTJES & C. MÜLLER (ed.), *Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites, 4. Lieferung (Athanasius Werke, III 1, 4)*, Berlin – New York, im Druck [2011].
- BROOKS & CHABOT 1955 = *Chronicon miscellaneum ad annum Christi 724 pertinens*, ed. E. W. BROOKS & J. B. CHABOT (CSCO, 2/4), Louvain, 1955.
- BURGESS 1999 = R. W. BURGESS, *Studies in Eusebian and Post-Eusebian Chronography*, Stuttgart, 1999.
- DE BOOR 1883–1885 = C. DE BOOR (ed.), *Theophanes Confessor, Chronographia I/III*, Leipzig, 1883–1885.
- CHABOT 1899–1924 = J.-B. CHABOT (ed.), *Chronique de Michel le Syrien. Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, I–IV, Paris, 1899–1924.

- DUMMER 1971 = J. DUMMER, « Flavius Artemius Dux Aegypti », in *Archiv für Papyrusforschung* 21, 1971, p. 121–144.
- FITSCHEN 2002 = K. FITSCHEN, « Kirchengeschichte », in *LACL*, <sup>3</sup>2002, p. 425–426.
- GWATKIN 1882 = H. M. GWATKIN, *Studies of Arianism, chiefly referring to the character and chronology of the reaction which followed the Council of Nicæ*, Cambridge, 1882, p. 216–220.
- HANSEN 1995 = *Sokrates, Kirchengeschichte*, ed. G. C. HANSEN, mit Beiträgen von M. ŠIRINJAN (GCS, N. F. 1), Berlin, 1995.
- HANSEN 2004 = *Sozomenos, Historia Ecclesiastica. Kirchengeschichte I–IV*, übersetzt und eingeleitet von G. C. HANSEN (FC, 73/1–4), Turnhout, 2004.
- HELM & TREU 1984 = R. HELM (ed.), *Eusebius, Werke. Die Chronik des Hieronymus/Hieronymi Chronicon*, 3., unveränderte Auflage mit einer Vorbemerkung von U. TREU (GCS, Eusebius Werke, VII), Berlin, <sup>3</sup>1984.
- KOPECEK 1979 = Th. A. KOPECEK, *A History of Neo-Arianism I/II*, (= *Patristic Monograph Series*, 8), Philadelphia, 1979.
- LENSKI 2002 = N. LENSKI, *Failure of Empire: Valens and the Roman state in the fourth century A.D.*, (*Transformation of the classical heritage*, 34), Berkeley, 2002.
- LÖHR 1986 = W. LÖHR, *Die Entstehung der homöischen und homöusianischen Kirchenparteien – Studien zur Synodalgeschichte des 4. Jahrhunderts*, Diss. ev. theol. Bonn, 1986.
- MARTIN & CANIVET 2006 = A. MARTIN & P. CANIVET (ed.), *Théodore de Cyr. Histoire ecclésiastique, livres I–II*, (SC, 501), Paris, 2006.
- MÜLLER, WEBER & WEIDMANN 2008 = H. MÜLLER, D. WEBER & C. WEIDMANN (ed.), *Collatio Augustini cum Pascentio*, Österr. Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, SB 779 (= *Veröffentlichungen der Kommission zur Herausgabe des Corpus der lateinischen Kirchenväter*, 24), Wien, 2008.
- NAUTIN 1992 = P. NAUTIN, « La continuation de l' *Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe », in *Revue des études byzantines*, 50, 1992, p. 163–183.
- OPITZ 1934 = H.-G. OPITZ (ed.), *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318–328*, 1. Lieferung (*Athanasius, Werke*, III 1, 1), Berlin, 1934.
- PARMENTIER & HANSEN 1998 = *Theodoret, Kirchengeschichte*, ed. L. PARMENTIER, 3. durchgesehene Auflage von G. C. HANSEN (GCS, N. F. 5), Berlin, <sup>3</sup>1998 (<sup>1</sup>1911).
- SCHÄFERDIEK 2004 = K. SCHÄFERDIEK, « Wulfila », in *TRE*, 36, 2004, p. 374–378.
- SCHWARTZ, MOMMSEN & WINKELMANN 1999 = *Eusebius Die Kirchengeschichte*, ed. E. SCHWARTZ, Th. MOMMSEN & F. WINKELMANN, *Eusebius Werke II 1–3* (GCS, N. F., 6, 1–3), Berlin, <sup>2</sup>1999.
- VAGGIONE 1987 = R. P. VAGGIONE, *Eunomius. The extant works (Oxford Early Christian Texts)*, Oxford, 1987.
- WALLRAFF 1999 = M. WALLRAFF, « Kirchengeschichte », in *DNP* 6, 1999, col. 479–482.
- WINKELMANN 1966a = F. WINKELMANN, *Untersuchungen zur Kirchengeschichte des Gelasius von Kaisareia*, Berlin, 1966.
- WINKELMANN 1966b = F. WINKELMANN, « Die Quellen der Kirchengeschichte des Gelasius », in *Byzantinoslavica*, 27, 1966, p. 104–130.
- WINKELMANN 1966c = F. WINKELMANN, « Charakter und Bedeutung der Kirchengeschichte des Gelasius », in *byzantinische Forschungen*, 1, 1966, p. 346–385.
- WINKELMANN 1973 = F. WINKELMANN, « Zu einer Edition der Fragmente der Kirchengeschichte des Gelasius », in *Byzantinoslavica*, 34, 1973, p. 193–198.
- WINKELMANN 1991 = F. WINKELMANN, « Historiographie, E. Christliche Historiographie », in *RAC*, 15, 1991, col. 746–765.